



TITLE:

後期ティリッヒにおける歴史をめぐる問題：「歴史の意味の問い」の構造

AUTHOR(S):

鬼頭, 葉子

CITATION:

鬼頭, 葉子. 後期ティリッヒにおける歴史をめぐる問題：「歴史の意味の問い」の構造. ティリッヒ研究 2004, 8: 17-34

ISSUE DATE:

2004-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57629>

RIGHT:

後期ティリッヒにおける歴史をめぐる問題 「歴史の意味の問い」の構造

鬼頭 葉子

はじめに

パウル・ティリッヒの名著『組織神学』（全三巻、1951～1963年）は、状況から提出された問いに対し、宗教的諸象徴の再解釈をもって答えるという形で記述される。この大著をしめくくするのは、「歴史と神の国」と題された、歴史理解と終末論にあたる部分である。本論文では、ティリッヒ後期以後の思想（1940年代後半～）における歴史理解の分析を行うため、この第三巻第五部を中心に取り上げる。ティリッヒは、問いと答えとを併せて表記し『組織神学』各セクションの表題としている。とすると、「問い」にあたる部分が「歴史」で、「答え」にあたる部分が「神の国」ということになる。それでは、ティリッヒが「歴史」に関して、いかなる問いを提出したのかが問われねばなるまい。そもそも、ティリッヒが問いとして提示する「歴史」に関する問題は、果たして「問い」として、我々に、また同時代人らに共有される可能性があるのだろうか。「キリスト教的」歴史観が、世俗化した形で進歩史観と結びつくか、あるいは一部の者達だけが信じる荒唐無稽な物語にしかなりえないとしたら、ティリッヒはいかなる形で問いを定式化しうるのか。筆者がこの論文を執筆する根本動機はここにある。

本論文では、ティリッヒが「歴史」の語によって表す内容を把握し、そしてティリッヒが歴史に関して提示する中心的問いを、「歴史の意味についての問い」と捉え定式化する。さらにその問いの構造を明確にするため、歴史哲学との関わりを簡単に眺めつつ、問いが提示されてくる状況を把握する試みを行う。

筆者が課題とするのは、「歴史の意味の問い」の構造を明らかにすることである。答えの部分に関しては、問いに対応する形で、すなわち「いかにして」答えが与えられると想定されるのか、という範囲に限って取り扱う。したがって、答えにあたる「神の国」の具体的内容については本稿では示唆にとどめ、別に機会を待つこととしたい。

1 ティリッヒの歴史理解 基本概念

1 - 1 生の歴史的次元について

本論文で主に取り上げる第三巻では、「生」(life)の概念が基本概念とされる。「生」の概念は、第一巻・第二巻で中心となる「存在」の概念に加えて、変化や生成などの動的性質についてより適切な記述をするため、用いられるようになったものである⁽¹⁾。ティリッヒは、歴史とはそこに生きている人間の(自然も含めた)生の構造ゆえに、動的なものであるとみなす。また生は「多次元的統一」という構造(後述する)をとり、その最も上位にある、人間の生において完全に実現される次元が歴史的次元とされるのである。そのため歴史の概念を理解するためには、まず生の概念の理解が必要である。本論文の主眼となる歴史の問題へと向かう前に、第三巻全体の構想を基礎づけ、歴史概念の根本となる「生」の概念について、確認しておこう。

まず「生」とは、「可能的存在の現実化」と定義される概念である。生の概念は、また可能的なものが現実となった状態をも指して「存在の現実体」(actuality of being)といわれる。ティリッヒの組織神学においては、存在するものは、二つの要素、存在の本質的要素ならびに実存的要素から構成される。本質的要素は創造の善性に由来し、創られたものは本来みな善きものであるが、現実化すると同時に実存の条件下に服し、本質的要素から疎外される。彼の神学体系では、本質から出て、実存の条件下において本質・実存の混合としての生を経て、再び本質へと還る生の「本質化」が根幹をなしている。この本質・実存両要素の実際の現れ方として、「可能的なものの現実化」という生の概念が使われる。ティリッヒのいう「存在する」の語は、存在の二つの在り方を意味するが、すなわち「可能的に存在する」(potentially)場合と「現実的に存在する」(actually)場合である⁽²⁾。「生」は、可能的なものにとどまらず、現実化した事態すなわち後者の「現実的存在」を指す。現実化した生は、実存の条件である時間・空間といった有限性のカテゴリーに従うことになり、その現実化した存在は歪曲されたり、変容し消滅したりはするものの(実存的要素)本質的要素が完全に失われることはない。よって現実化した存在、生は「本質的要素と実存的要素との混合」ともいわれる(Tillich[1963a],pp.30-32)。

さらに、「生」を「可能的なものの現実化」と定義することによって、ティリッヒは自然また宇宙をも含めて「生」の概念の適用範囲の拡大を試みている。つまり、「生」を生命あるものと定義すれば無機的自然が排除されるし、「生」を人間の生と定義すれば動植物なども排除されてしまう。「生」の概念の定義づけは、人間と自然(さらに宇宙も含め)が隔絶する事態を避けることを目指したものである(Tillich[1963a], p.12)。

ティリッヒは、生または実在について記述するための適切な手段として、「次元」のメタファーを選択する⁽³⁾。例えば「層」や「等級」のメタファーでは、ある領域において、ある特質

は全く現れ出ない可能性を前提とする。各「層」の関係は、干渉また対立する (ibid.pp.13-15)。自然と人間、宗教と文化、精神と身体など例は多々あるが、ティリッヒはそれぞれが対立的関係ではないことを示そうと試みる。生また実在は、幾つかの「次元」というメタファーによって記述されるが、それら次元は互いに衝突したり支配したりされたりといった関係ではない。ある次元が優勢な領域でも、他の次元も可能的には存在する。この実在・生理解を、彼は「生の多次元的統一」(multidimensional unity of life) と呼ぶ。

かくして、ティリッヒが論の対象とした「歴史」は、生の多次元的統一に基づいて「歴史的次元」として捉えられる。ティリッヒが「歴史」の語に含意させた内容を把握するため、まずここから検討を始めたい。生の「多次元的統一」という構造のゆえに、「歴史的次元」はあらゆる領域において、可能的には存在する。歴史的次元とは、鉱物などの無機的次元・生物などの有機的次元・傾向、衝動などの心理的次元・人格的な精神の諸次元を前提とした上で成立する「最も包括的な次元」である、とされる (ibid.,p.297)。ティリッヒは歴史と自然を区別し、人間の歴史を特別な地位に置くものの、歴史と自然とは、完全に切り離されてはいない。「生の多次元的統一」の観点からすれば、歴史的次元もまた、生のすべての領域に可能的には存在することになる。しかし、歴史的次元が本来の意味を持つのは人間の歴史においてのみであり、歴史的次元は、人間の歴史において完全に現実化するとティリッヒは指摘する。例えば植物の出生から生長、衰退へと至る時間的過程 (= 有機的次元) も、過去から未来へと水平的に方向付けられているという点で、歴史的次元を先取りの仕方 (anticipating) で表してはいる。つまり「前後関係を持つ時間」という観点においては、人間の歴史と特性を共有するアナロジーとなるのである。とはいえ、このような植物の個体の出生から消滅の過程が、人間の歴史と同等の歴史を形成するわけではない。ここでは人間の優位性と並んで、自然も含めた宇宙全体に内在するテロスという二つの観点が共に押さえられている。歴史的次元と人間の歴史は区別されるが、完全に切り離されてはいないのであり、人間ならびにそれ以外の存在は、区別しつつも統合される。

1 - 2 人間の歴史 「共同体」と「個人」

ティリッヒが主要なテーマとするのは人間の歴史であると先に述べた。ではティリッヒが自然に比して特化する「人間」とはいかなるものか、分析しておこう。ティリッヒの「生の多次元的統一」の観点に従えば、人間は一生物でもあり、傾向など心理学的素質を備えた存在でもあり、人格的・社会的存在でもある。ティリッヒが「人間の歴史」というとき、特化しているのは「精神の次元」が有効であるか否かであった。人間が人格的・社会的存在としての個人となって初めて、「人間の歴史」が成立することになる。すなわち、人間がそれぞれ個別な人格を

備えた個人であり、また社会の中で生きる個人でもあることが意味されている。

人間は中心化する存在の力に基づいて、すなわち自らの中心に収斂することによって、他と区別された自己を形成する。ティリッヒの説明する存在の構造においては、存在するものは全て「存在の力」(神)から「存在への(to be)力」を分有して存在する。そしてこの存在することへの力は、中心化する(self-centeredness)(=中心へ収斂する)⁽⁴⁾という方向性を持つ力である(Tillich[1952],pp.180-182)。すなわち存在の個性を、他の存在ならびに非存在から区別し守る働きをし、中心化することによって存在の同一性がばらばらにならないよう維持する力でもある。人間は中心化することで人格をもった個人となる。またこの人格は、他の全てから分離し対立することによって、自分以外の他の一切、すなわち世界に対して観察・働きかけが可能となり、認識的知を獲得する。

しかし個人は単独では存在しえない。というのも、ティリッヒによる存在の構造の分析では、人間存在のあり方において、「個別化と参与」は相関する両極だからである。この存在論的両極要素が外化した形である個人と共同体(集団)も同様に、両者のどちらを欠いても成り立ち得ない相互依存関係と捉えられるだろう。人間はそれぞれ自己に収斂し、個別化された人格的存在であるゆえに、他者と同一化されない独自の個人である。その一方、人間は、人格として自己を実現するためには、他者や自分がそこに属する集団への参与を必要とする。すなわち人間は他者との関わりなくして人格たりえない。参与は人間の社会的機能の現れであり、人間にとって必然かつ本質的なものである。例えば狼に育てられた人間の子供は、人間社会の一員として生きるすべは知りえない。人間は他者と関わることによって、他と区別された個人として自己を確立するようになる。(子供の成長過程でいうならば、まず両親と関わりを持ち、次第にさらに多くの人々と関わるようになり、社会の構成員として発達していく。)そして参与とは、「分離されていながらなおその部分である」「部分的に同一であり部分的に不同一である」(Tillich[1952],p.187)という状態であり、個人が他者や共同体へ同化してしまえば上のように定義された「参与すること」自体が不可能となってしまうため、個性も保持されなければならない。自己(個人)と世界との関係も同様に、自己は世界から区別されるがなおも世界の内にとどまってもいる。自己は世界から切り離されているゆえに世界の観察・認識が可能だが、同時に世界に所属してもいる⁽⁵⁾。そして参与は、「人間を人格ならしめている世界のその部分を通しての参与」(ibid.,p.183)である。ここでいわれた「人間を人格ならしめているその部分」とは、他の人格との出会いの場として考えられる共同体(communitiy)とされる。共同体はまた「人間が直接的に参与している現実の領域」(ibid.)とされ、言語や文化を共有する伝統・文化的共同体を指していると思われる。逆に、世界に個人が個として直接関わることはできず、自分が生きている時間空間ともにローカルな場をとおして、世界全体への参与がなされる。つまり個人は常に、自分が生きている時間空間の特殊性を引きずりつつ、全体へと参与していく

ことになる。このことは、「共同体を通して、共同体を通してのみ、世界全体そして世界の全ての部分への参与が媒介されるのである」(ibid.,p.183)との記述からも明らかである。

個人は単独の個としてではなく、共同体を通して自らを取り巻く世界と関わりを持つ。共同体を通しての世界全体への参与、すなわち共同体による媒介の例のひとつは言語によって表現される普遍概念である。普遍概念を通して、人間は遠くの惑星（空間的遠隔）にも過去（時間的遠隔）にも意識を向け、認識することが可能になる。世界全体への参与（空間的遠隔）ならびに歴史への参与（時間的遠隔）はここで可能となる。個人は共同体の媒介を通して歴史へと関わるゆえに、単独の人間が、直接歴史に関わりを持つことはない。ティリッヒがいう「個人は歴史を担う集団との関係においてのみ、歴史の担い手である」との表現は、このように解釈できるだろう（Tillich[1963a],p.312）。

個人と共同体は両極構造にある。しかし人格の共同体的性質（communal quality）の分析と、共同体（community）そのものについての分析とは同一ではない、とティリッヒは指摘する（Tillich[1963a],p.41）⁽⁶⁾。個人であれ集団であれ、存在するものは、それぞれ存在への力を備えている。この中心化する存在への力を持つという点で個人・集団は共通する。しかし個人の中心と集団の中心とが、あくまでアナロジーであり区別されるという所以は、それぞれの中心化の度合い、「中心」の内容の違いに基づく（Tillich[1963a],p.78）。「中心への完全な収斂を持ち、分裂がなく、自覚的であるところの存在、つまり人間という存在」とあるように、人間すなわち個人における「中心」は、完全な中心でありそれ以上分割できないものとされる。しかし集団は、一人格の中にあるような意味における中心は持っていない。個人において「中心」は人格的中心であり、それ以上分割不可能な個人（individual）の同一性を指す。そしてこの中心は決断を下し行為をなす主体でもある。集団の「中心」とは、権威や権力を行使する集団の代表者（為政者など）によって作りだされる。代表者が中心の役割を務めることによって、集団としての決断もこれら代表者によって可能になるに過ぎず、集団の決断をなす中心イコール集団そのもの、とはみなされないのである。個人集団があたかも一個の人格であるかのようにみなすこと、つまり集団の擬人化はできない⁽⁷⁾。

1 - 3 共同体における生のプロセスとしての歴史

歴史的次元の完全な実現を可能にするのは、精神の次元であった。「精神のないところには本来の歴史は存在しない」とされ、また「精神の次元における自己統合の過程は、人格と共同体とを実現する」とあるように、ティリッヒによれば、人間は精神の次元においては、人格的・社会的存在として生きるようになる（Tillich[1963a],p.297, p.308）。歴史的次元は、精神の次元すなわち人格的・社会的次元を前提とし、精神の担い手たる人間の歴史によって完全に実現する

と捉えられるのである。一生物でもあり、また自己意識をも持つ人間が、さらに人格になるということは、他者との関わりの中でどのように行為するかによって、自己を作り上げていくことを意味するであろう。他者に対するふるまい（倫理）や、自ら何をなすべきかの判断（当為）などの道徳的行為、さらには知的な認識的行為は、心理学的素質（衝動や傾向、欲動等）の基に人格が形成されて可能となるのである。人間はこの完全な中心性ゆえに、自由な存在たりうる。人間は自由に、つまり自らすすんで規範に従うことができるようになる。人格になるということは、他者との関わりにおいて、交友関係や家族関係といった交わり、さらには民族や文化共同体の中で生きること他に、人格と共同体は同時発生的に捉えられる。全く共同体と関わりを持たず、共同体から切り離されたような人間の生の過程は、人間本来の意味での歴史ではない。個人の生と両極構造をなす共同体における生なくしては、個人の生を描き出すこともできないというのが、ティリッヒの位置づけであると思われる。

さらにティリッヒによれば、歴史的な認識の問題、すなわちそもそも「過去に起こったこと」(happening, occurrence)が、「歴史的出来事」(event)とみなされるようになるという変容の背景には、人間の「歴史意識」の介在がある。ある事件は、それが重要であるかどうかによって、歴史的出来事と判断されるようになる。この重要性とは、個人にとっての主観的重要性ではなく、共同体の中で共有される客観的重要性である、とティリッヒは指摘する。「歴史意識は、それ自身を伝統の中に、すなわち世代から世代へと受け渡された一連の記憶の中に表現する」(Tillich[1963a],p.300)というように、そもそも「歴史意識」とは、記憶・伝統の中で生じており、共通の伝統を維持し、また伝統によって維持される共同体において成立するものである。歴史意識は、共同体にとっての重要性に基づいて、ある過去に起こったことを歴史的出来事として意識するようになる。このような歴史意識とは、言い換えるならば、個人がいかなる記憶・伝統に基づいて育まれてきたか、そしてどのような共同体に身を置いているのか、といったことの認識と捉えてよいのではないだろうか。つまり、「どこから」という自己の起源についての気づきである。そしてこの意識は個人が抱くものではあるが、この起源への意識は、「我々の」起源でもある。とはいえ伝統の形成過程についてティリッヒは触れていない。すでに我々がある伝統の中にあること、気づけば伝統へと投げ込まれていることを前理解として議論を進めているようである。

ティリッヒのいう人間の歴史とは、人格的・社会的次元すなわち精神の次元を踏まえたうえで成立するものであった。歴史的次元と精神的次元の違いとは端的にどこにあるか。前述の如く、精神の次元においては、人格と共同体が成立せしめられた。これに加えて、歴史的次元では個別的・現在的な特定の人格や共同体にとどまらない、過去から現在を含めて未来へと至る射程を備えた人格・共同体が想定されていると考えられる。特定の時間空間に現在する人格や共同体の物語は、その個体の消滅と共に失われていく。しかし個別性・現在性を超えて、歴史

意識によって自らの背負った過去を認識し、それを踏まえて未来を創りだそうとする人間の行為において、ティリッヒのいう歴史的次元が、完全な形で現実化すると捉えられるのではないだろうか。過去は単に起こったことの集積ではなく、ある人にとっては、その者が属する共同体の伝統や記憶であって、過去を持つこととは、伝統や記憶を共に持つ、すなわち共同体における生を持つことに他ならない。ここで指し示されているのは、以上述べたような過去から未来への射程であり、人間存在は過去を持つことによって、現在の共同体の生を生きるようになり、さらに未来へ向かう在り方が可能である、ということである。この意味において、歴史は共同体によって担われる。個人は共同体を媒介して、世界全体へ関わり、過去から未来をも含む時間の射程を獲得する。共同体における生は、過去から未来へと至る時間的広がりを持ち、さらに個人から集団までの空間的広がりをも備えるものと見なすことができるだろう。「最も個別化された存在は、その世界と交流し、それに対しエロースを持つ」(Tillich[1963a],pp.32-34)ともあるように、個別化の極度が徹底すればするほど、参与の極度もまた増大する。最も個別化された存在である個人は、同時に世界全体へと参与することが可能になる。「人間の歴史」は、人間が人格として、共同体の中で生きていこうとする営みである。また未来へ向かって、過去からの自分を含みつつ、自らを更に新しくしていく人格化のプロセスでもある。

1 4 人間の歴史の特徴 精神の創造的営為の場

精神の次元を前提として成立する歴史的次元(=人間の歴史)には、共同体における生ならびに、過去から未来へ至る時間的過程が含意されることを確認してきた。さらにティリッヒが「歴史はそこにおいて新しいものが創造される次元」(Tillich[1963a],p.25)と定義するように、歴史的次元においては何らかの新しいものが生み出されるとされる。可能的に存在する歴史的次元、すなわち無機的次元における鉱物の変化や有機的次元における生物の新種なども、「新しい」ということはできる。しかしティリッヒは、「人間の歴史」における新しいものとこれらとを区別する。この区別が可能になるのは、精神の次元においては、人間が人格として成立しているからである。ティリッヒは人間の歴史の特徴として以下の四つを挙げている。

一、歴史的な過程とは、そこに目的が志向されていることである。この目的とは、人間が自由にその目的を設定し、その目的に自ら従うという意味合いである⁽⁸⁾。

二、ある歴史的状況が他の歴史的状況を完全に決定することはない。ある歴史的状況が、それに続く歴史的状況を必然的に決定づけたり導き出したりするような因果的決定論は、人間の自由ゆえ回避されることになる。

三、人間の歴史における新しいものの生産は、人格の中心における意味の新しい実現である。完全に現実化した人間の歴史においては、ただ何かが生成したり変化したりするプロセスだけ

でなく、新しいものが「創造」されるということが重要な要素である。「生成や過程ではなく、新しいものを創造する生の動態」(Tillich[1963a],p.26)という特性は、ティリッヒのいう生全体を性格づけるものである⁽⁹⁾。とりわけ「新しいもの」とは、人間の歴史においては、人格にとっての意味であることがここから分かる。

四、歴史過程において、歴史における独自の出来事が意義あるものとされるためには、人間または生の本質的可能性の表現が独自の仕方では表されており、その出来事が、歴史の目標(end)に向かう発展における諸瞬間を代表していなければならない。独自の出来事が自身を超えて、刹那的な出来事を超える究極的なものを指し示し、表現する。出来事は歴史を超えているゆえに意義があり、歴史の内の出来事であるがゆえに独自である、とされる(Tillich[1963a],p.304)。かといっても生の本質的可能性が、状況に即した独自の仕方では表現される(現実化する)ものでなかったとしたら、以前の時代において体现された価値・規範・原理などは単に「劣っている」ものとなり、現在に近ければ近いほど「より優れた」表現であることになる。とすれば進歩史観の観点を免れえないことになり、このような事態はティリッヒの意図するところではない。また、理念の実現に向かう過程にあっては個々の状況は固有の意味を持たないとする、ヘーゲルによる歴史観とも異なる道が目指されている。すなわち個別の状況の独自性と全体の統合性を両立させようとするトレルチの試み、歴史的なものの個性を保持しながらも普遍妥当的な基準を見出しえるのかという問題を、ティリッヒもまた継承しているといえる⁽¹⁰⁾。

以上四つの特徴から窺えるのは、人間の歴史においては、精神の次元を前提として、自由に規範に従うこと(道徳)、新しいものの創造(文化)、個別なものの独自性を保持しつつ究極的なものを経験する(宗教)といった精神の創造的行為が展開されるということである。そして、これらが人間の歴史を特徴づけているのである。「人間の歴史」とは、人間の精神的営為の総体ともみなすことができる。

ティリッヒは、「精神」(spirit, Geist)とは、種々の意味を持った生や凝縮された形における生、すなわち個々の中心に収斂された個別の生と、そして生命の力との統一であるとみなす(Tillich[1963a],p.23)。彼の定義によれば、この事態は、「力と意味との統一」を示すものである⁽¹¹⁾。またティリッヒ研究者ローリンクの見解では、「あらゆる精神的な創造が、精神の具体的な現実化と(=歴史と)結びついたものについての意識」(歴史意識)によって、ティリッヒのいう人間の歴史が構成される⁽¹²⁾。すなわち、精神のはたらきは、共同体における伝統としての歴史意識を伴って、したがって独自の過去を担い、特定の時間空間に場を占める共同体において、現実化するのである。「どこにもない場所」や「全ての場所を超えた場所」において、精神の創造的行為がなされるわけではない。そもそも精神が創造的行為をなす、すなわち個人が人格として機能するためには、自身が属する共同体において、伝統・起源としての過去(普遍概念を表現するための言語も含め)を背負うことになる、というのが、ティリッヒの精神的・

歴史的次元についての位置づけであろう。精神的営為は、具体的な個人の状況（共同体において起源から未来への意識を持つ個人）において現れる。よって精神の次元が実現されるためには、歴史的次元を不可避に伴うことになる。精神の次元において、道徳・文化・宗教といった創造的行為は、全く単独の個人による行為ではありえないし、過去から未来へわたる射程も持っている。創造的行為の実際場となるのは歴史的次元である。

2 ティリッヒによる歴史についての「問い」

2 1 歴史の両義性とは何か

ティリッヒが取り上げる「歴史」の語の含意について、ここまで論じてきた。ではこの「歴史」に関して、いかなる問いが提出されるのだろうか。「問い」イコール歴史的次元における「生の両義性」である、という見方もできる⁽¹³⁾。それならば、生の両義性とはどのような問いであるのか。それは、我々が生の両義性がもたらす歴史の悲劇をいかに解決しうるのか、という問題として捉えてよいものなのだろうか。この疑問を解決するために、まず生の両義性についてその内容を確認する。

それでは生の両義性とは、なぜ生じるものであるのか。実存の条件下にありつつ本質的要素を失ってはいないという生の在り方ゆえ、生は肯定的なものと否定的なものが不可分に混在する「両義性」(ambiguity)を免れない。ティリッヒが扱う現実の生は、「両義性の中で現れた生」である。この「両義性」とは、ある事柄が肯定的であって、また別の事柄が否定的であることではなく、肯定と否定とが切り離されることなく、同一の事柄が同時に肯定的で否定的であるという事態である。生は本質的要素と実存的要素との混合であるため、「生は本質的なものでも実存的なものでもなく両義的なもの」(Tillich[1963a],p.32)となる。

生の両義性は、実際どのように生じてくるか。現実化した生は、さらに生の過程において、可能的なものの現実化を繰り返していくことになる(Tillich[1963a],p.30-32)。生は、その機能の働きなくしては成立しえない。というのも「可能性の世界そのものは生ではない」(ibid.,p.23)のであり、生は可能性を現実化せしめる運動とも捉えられているからである。

ティリッヒは、生の過程における「可能的なものの現実化」とは、「中心的に志向された前方への運動」であるという動的な構造として定義する。それによって生は、「自己統合」(self-integration)・「自己創造」(self-creation)・「自己超越」(self-transcendence)の三つの機能によって、動態(dynamics)として捉えられる。「自己統合」の機能は、自己同一性から出て自己変化を経て自己同一性へと還るはたらきをなす。すなわち中心から中心への循環運動であって、また内在的に自己を超越する運動である。そして「自己創造」の機能は、新たな自己の中

心を創り出そうとするはたらきをなす。これは新しい中心を生み出す水平方向の運動であり、また前段階を水平的に超越する運動である。さらに「自己超越」の機能は、有限的生としての自己を垂直的に超越する運動とされる。

生は「自己統合」・「自己創造」・「自己超越」の三つの機能によって、動態（dynamics）として捉えられた。しかし生の過程は、心理学的疾病などの機能不全の場合に限らず、常によりよいものに向かうわけではない。生は常に自己統合し、自己創造し、自己超越しつつ完全なものになっていくわけではない。不可避に両義性を伴う生の過程の中で、自己統合は、統合の失敗によって、崩壊したりもする。自己創造は、古いものの死が同時に新しいものの誕生でもあるという事実によって破壊されもし、自己超越は、崇高なものへ到達できないことによって俗化したりもする。

生の両義性は、生の多次元的統一の構造に基づいて、全ての次元において現れ、それは歴史的次元においても同様である。歴史的次元においても、生の過程における三機能（自己統合・自己創造・自己超越）に従って歴史の動態が記述され、また各機能にしたがって両義性が生じる。ティリッヒによれば、時間は過去から未来に向けて不可逆に前進するという性格を持つ。ゆえに、歴史は絶えず究極的なものに向かって、また新しいものに向かって前進する。さらに、「歴史は、生の全ての過程を通して、成就に向かって進む」といわれるように、仮に本質的な可能性の世界にあるならば、歴史は、生の自己統合において、全ての歴史的集団とそこに属する個人を、両義的な力や完全な正義によって、一つの中心へと統合する。そして生の自己創造からいえば、歴史は両義的な事態に関わることなく新しくなり、さらに生の自己超越からいえば、歴史は究極的な成就へと到達する。しかし「普遍的で全体的な中心性・新しさ・成就への前進」であるはずの歴史も、実存の条件下にありまた両義性の下にある。これが歴史の両義性である。歴史的生の両義性をもたらす数々の悲劇は続く。例えば、理念に基づいて統合されたはずの帝国による破壊や抑圧、本来の統合の理念の卑俗化や（＝歴史的自己統合の両義性）革命に伴う粛正や反動などの闘争（＝歴史的自己創造の両義性）は絶えず起こってきた。官僚社会における個人の参与の縮小化（＝歴史における個人の両義性）も、また今日免れない事態となっている。さらに、究極的なものに向かおうとするあまり、現実には究極的なものを目の当たりにしているという幻想や、現状の自己絶対化といったユートピア主義があり、そして、それらユートピアに対する失望（＝歴史的自己超越の両義性）なども同時に生じてきた。これら歴史の両義性を免れえない生は、そもそも無意味かもしれないという思いを我々に抱かせる。歴史の様々な悲劇に直面した個人は、歴史は否定的で希望などないと思うかもしれない。歴史すなわち我々の共同体における人格的生の動態に、意味や重要さなどあるのか。数々の過ちが繰り返され、歴史はただ破滅へとひた走るだけではないのか。このような懷疑は、現在の我々にも切実であろう。

2 - 2 歴史の意味の問い

前節で生の両義性ならびに、それが歴史的次元において現れた歴史の両義性について、その内容を確認した。組織神学第五部が扱うべき内容に関して、ティリッヒは以下のことを述べる。

「体系のこのパートは、人間の歴史的事実の分析をし、歴史の両義性に含まれている問いの分析とをしなければならない。そして神の国がその答えであることを示さねばならない。」(Tillich[1951],p.67)ここから窺えるのは、両義性は確かに問いが形成される所以とはなる。が重要なのは、この両義性が問いとしてどのように定式化されてくるかである。両義性からどのような問いが生じるのだろうか。

まず、ティリッヒは歴史に関して問う際に、「歴史の問い」(question of history)という表現はほとんど用いていない。「歴史の意味の問い」(question of meaning of history)が、ティリッヒの関心である。歴史的集団における生にとっての両義性が示す事態は、次のような問いへと導くとティリッヒはいう。すなわち「実存(existence)の意味にとって、歴史の重要性とは何か？」との問いである。ティリッヒ自身は、このように述べる。「我々の歴史的事実の悲劇的両義性を経験し、そして実存の意味を全的に問うた者のみが、「神の国」という象徴が何を意味するかを理解できる。」(Tillich[1951],p.62)実存、すなわち本質的要素と実存的要素との混合としての現実の生とは何か、という「実存の意味」の探求は、『組織神学』の体系全体を貫く問いである。この問いに加えて、第三巻第五部「歴史と神の国」は、殊に実存にとっての歴史の意味、位置づけを扱うものである。歴史、すなわち共同体において過去から未来へと向かう個人の生の動態は、実存の構造にどのような重要性をもって組み込まれ、歴史の動態は実存にとっていかなる意味が可能であるのか。結局、歴史の意味の問いとは、このような内容として言い表すことができる。

過去の歴史的事実の認識には、解釈の要素が不可避に伴う、というのは歴史科学・歴史哲学の基本的了解事項である。歴史は過去の事実の集積ではなく、解釈された歴史である。このような解釈された歴史は、さらに歴史的生を無意味とするかあるいは意味あるものとするか、という歴史の意味についての理解に基礎づけられている、とティリッヒは指摘する。彼が組織神学において問題とすべきは、「実存するもの一般の意味にとって、歴史の重要性とは何か、という意味合いでの歴史の解釈」である。別言すれば、この問いは、すなわち我々の生(自然・生物の生も含め)とは結局何であるか、という生の意味にとって、歴史の動態(我々の生の動態)は重要であるのか？という問いと捉えることができるのではないだろうか。「いかにして歴史は我々の究極的関心に影響するか？」という問いでもあり、ティリッヒの提示するキリスト教的歴史観(神の国の象徴によって表現される)では、歴史の重要性は実存にとっての究極的なものである。しかしこれは単独の個人の関心にとってのみの問題ではなく、同じ集団に属する個

人の問いであり、生の全ての次元を含む問いである。歴史の解釈（interpretation）の根底に、歴史の意味についての理解（understanding）が潜んでおり、それは単独の個人にとっての関心の問題ではない。

歴史における生を無意味とするか意味あるものとするか、歴史の意味についての理解はどちらかとなるが、そこから幾つかの歴史理解のパターンが形成されてきた。まず、歴史の動態を、実存の構造にとって積極的に意味あるものとみなす答え方は、ティリッヒがいう「神の国」以外にも挙げられる（Tillich[1963a],pp.352-356）。例えば「進歩主義」は、無限の進歩そのものが歴史の意味を明らかにし、また歴史の目的であると考えられた歴史解釈である。歴史的次元における生の動態は、常に進歩し続けるということにその重要性があることになるわけである。また歴史の中で両義性が克服された状態を想定する「ユートピア主義」や、歴史はすでに救済的啓示が到来した場とされる「超越的歴史観」なども進歩史観の一種であるが、それゆえに、歴史の動態から何ら新しいものは生み出されえない。ティリッヒはこのような進歩史観を否定し、歴史の意味の問いに対する「積極的だが不適切な答え」と位置づける。

一方、歴史の意味に対する「否定的答え」は、人間の大多数が持っている歴史観だとティリッヒも認める、「非歴史型歴史観」⁽¹⁴⁾である（Tillich[1963a],pp.350-352）。この歴史観では、歴史の内にも上にも何らの目標もなく、歴史とは、その中において個々の存在が、自らの人格的生の永遠なる目標を知らずに生きる「場」である、ということを前提としていとされる。例としては、ギリシャ思想にみられる「悲劇的歴史観」、東洋諸宗教にみられる「神秘的歴史観」、さらには、歴史は出来事の一連にすぎず、実存そのものの理解には貢献しないとする「機械的歴史観」が、三つの例として挙げられている。とりわけ神秘的歴史観では、両義性に対抗する手段として、実存は、超越的な究極の一者へすでに還ったものとして生きようになる、とティリッヒはみなしている。これら歴史観では、ティリッヒが追求するような人格化のプロセスが重視されたり、目標が約束されたりする歴史とは異なる。

生が本質と実存との混合であり、両義的であるということから生じてくる歴史の意味の問いもまた、「神学的循環」(theological circle)の中における問いではある。(そもそも本質と実存の混合としての生、という構造は創造の教義の再解釈である。)が、歴史の意味の問いを提示せしめるような、人間の実存の状況を雄弁に語る時代の言葉は、同時代の思想家らの共有しうるものであり、神学と哲学との共通根拠として共に語る場を持ちうるといえよう⁽¹⁵⁾。問いは人間であれば普遍的に持ちうる問いであり、答えとは関わりなく状況の要請から生じてくる。その一方で、答えは問いから導出されるのではなく、啓示の答えとして与えられる。そしてこの答えは、問いに適切な答えとなるよう再解釈されねばならないというのがティリッヒの立場である。また、「答え」とは、「歴史の解釈は、歴史の問題に対して一つ以上の答えを含んでいる（Tillich[1963a],p.350）」との例にみられるように、唯一のものではない。ティリッヒ自身、キ

リスト教における歴史とは、生の両義性に含蓄された問題が「神の国」の象徴によって答えられるような仕方肯定されるとはいう。しかしこのような主張は、「この象徴（神の国）を、主要な他の型の歴史理解と比較することによって試されねばならないような主張であり、また象徴をこれらの比較に照らして再解釈せねばならないような主張」であるという（ibid., pp.349-350）。よって、「答え」は「神学的循環」の内にあるとしても、様々な「答え」の優劣を判断するわけではなく、「答え」に関しての相互批判や自己刷新（＝象徴の再解釈）は追求できるのである。

ティリッヒが投げかける歴史の意味の問いは、すでに確認したように、あくまで実存の意味にとっての、歴史の動態の重要性・位置づけが問われるというものである。したがって、いかにして歴史的認識を獲得したり、記述をしたりしうるかという問題が主眼ではない。また歴史全体を貫く歴史法則を見出すことでもない。ティリッヒとその時代の問題意識とは、歴史に関していえば、歴史主義あるいは歴史相対主義の帰結は何をもたらすか、というものであろう。生成と消滅を繰り返す歴史の経過の中で実存はニヒリズムに陥るか、さもなければ歴史を超えたどこかに意味根拠を求めるか、歴史に対するすべをどちらかに求めることになる。例えば、エリアーデの指摘によれば、歴史とは、個人や集団の運命を左右する災難や苦悩の連続という恐るべきものであって、古代期の人々はそれに堪え忍ぶすべを見出そうと試みてきた、と捉える⁽¹⁶⁾。エリアーデと同じくティリッヒの同時代人、レーヴィットやブルトマンの二人は、歴史の意味についての問いは無意味であること、「全体としての歴史の意味」が何であるのかには答えられない、という点において、問題意識を共有している⁽¹⁷⁾。ティリッヒもまた、「全体としての歴史の意味」とは何か、と問うことはない。ティリッヒは、問いを「実存にとっての歴史の意味の問い」と定式化することによって、意味とは、「実存にとっての」歴史のプロセスの重要性であると限定する。実存（共同体における個人）が、人格として生の過程を経ていく中で、歴史のプロセスとどのように関わりを持ちうるのか、歴史の動態が実存にとってなぜ重要なのかという問題が、ティリッヒにとって問うべきことである。個別かつ特殊な歴史的出来事の意味について、あるいは歴史全体の意味について、といったことはティリッヒの主要な問いではない⁽¹⁸⁾。またブルトマンの如く、現在の瞬間を決断の瞬間と捉え、この実存の決断において歴史の意味を見出すわけでもない。実存にとって歴史のプロセスの意味は可能なのか、その根拠を追求することがティリッヒの歴史哲学といえる。

他の思想家らの歴史観と比して、特徴とされるティリッヒの歴史観の独自性とは何か。ティリッヒは、円環的またスタティックな歴史観をとることなく、進歩史観の立場にも立たない。実存にとって、歴史のプロセスの意味がどのように可能であるのかという探求と、歴史がどこへ向かうかという謎　すなわち個人（共同体における生を伴う個人）にとっての意味と、普遍史としての意味　二点の統合を、彼は目指したのである。これは、個別的出来事の特異性（「カ

イロス」において表現される意味」と、歴史の目標（テロス）の普遍性との統合を模索する試みである。

ティリッヒ自身が示唆する歴史の意味に対する答えの一端に進む前に、本節の課題、すなわちティリッヒが歴史に関していかなる問いを提示したのかを再度まとめておこう。ティリッヒによれば、生は本質的要素と実存的要素の混合であるゆえ両義的である。したがって歴史的次元における生からも両義性が生じる。両義性の肯定的・否定的側面から、悲劇的な出来事は大きなり小なり絶えることなく起こり続ける。そこから我々は、実存の意味にとって、解決できない悲劇に満ちた歴史の動態とは、重要な事柄なのか？逆に歴史の過程など仮象に過ぎないのではないか？といった問いを問うように迫られるのである。実存にとっての歴史の有意味性を問う、このような事態が、「両義性に含まれる問い」が答えを必要とする、という第五部の問いの構造である。

ティリッヒによれば、歴史の意味の問いに対して、歴史の動態は重要であり、有意味であるという積極的な形で答えは与えられる。歴史過程に意味など求めない、という答えも勿論ひとつの可能な答えではある。しかしティリッヒにとっては、人格化の過程の重要性、実存の意味の尊重がなければ、両義性に打ち勝って生きていくことが不可能となってしまうのであろう。そしてまたティリッヒは、この世における生を生き抜き、また共同体における生を生き抜いて、両義性に満ちた歴史過程を、少しでも正義へと改変していく根拠をも求めるのである。こういった歴史的生が尊重されるべきであるという判断は、「神の国」の象徴の見地からなされる。歴史的生の過程は、生が神から出て神へと戻っていく途上においては、一回的であり重要となる。集団の生に属しつつ生きる人間の生が、創造以前の永遠の安らぎであるような「夢見る無垢」（dreaming innocence）ではなく（Tillich[1957a],pp.33-36）、生の動態がいかに悲劇的で、過ち多きものであっても、一個の人格として、共同体の中で生の過程を刻み、人格にとっての新しいものを創造する歴史は、人格化のプロセスであり、神的根拠との再統合（reunion）の過程からみれば重要で、有意味となるのである。単に可能的なものは生ではなく、生はそれを現実化するものであった。現実となった生は、本質・実存的両要素の混合ゆえの両義性にも関わらず、肯定される。本質的なものとの再結合という観点によって、ティリッヒの神学体系においては、創造論と神の国（終末論）は結びつくことになる。「＜どこから＞と＜どこへ＞という問いの中に、体系全体の神学的な各問いと答えとが横たわっている。（中略）＜どこへ＞は不可分に＜どこから＞の中に含まれており、創造の意味はその最後に明らかにされている。逆に＜どこへ＞の性質は＜どこから＞の性質によって決定されている。」（Tillich[1963a],p.299）⁽¹⁹⁾

結 二つの「神の国」

歴史についての問いに対して「神の国」の象徴はなぜ適切とされたのだろうか。それはすなわち、「神の国」の象徴が過去 現在 未来の射程を含み、一個人の生をさらに包括する共同体のモチーフであるからである。また「神の国」の象徴といっても、この象徴をいかに理解するかによって、問いに適切な答えとなるかが決まる。例えば、神の国はすでに到来し歴史内に新しい段階など期待し得ないとするなら、新しいものを創造する人間の歴史の過程など無意味である。ティリッヒの主張する「神の国」の象徴は、歴史の内における、また歴史を超えた「神の国」と解される。「歴史内的」の意は、神の国が「歴史の動態に関与している」こと、「歴史超越的」とは、「歴史の動態の両義性に含まれている問いに答える」の意である。「神の国」の象徴がこの二種類であらねばならない理由は何だろうか。

「歴史を超えた神の国」の象徴によっては、生が向かう先が示される。すべての歴史的生の向かう先すなわち「歴史の目標」とは、「存在と意味の神的神秘との再結合」(Tillich[1963a],p.373)とされる。ティリッヒが「存在の力」と定義する神は、存在の根拠であり、非存在を克服する存在の力を与えることによって、個別の存在を成立せしめる。が、個別な存在は、無制約的な意味根拠や永遠的なものとの関わりがなければ、ただ生成し消滅していく無数のものの一つにすぎず、それ自体の意味はもたない。とはいっても、永遠的なものにやすらっている状態は、現実的存在としての生ではない。超越的なものとの究極的同一性にあるのではなくして、個的人格は永遠の意味を与えられる。

さらにティリッヒの「内的な神の国」の象徴は、この世における生からの退避ではなく、歴史を、正義を実現する場へと変えていこうとする根拠を与える。人間の生は、神との再統合の途上にあつて「夢見る無垢」ではなく、人は自らの自由で規範に従うことや、何か新しいものを創造することによって人格となっていくことが神から求められている。ゆえに、倫理的行為が人に要請されるのである。しかし、生の過程そのものが、再統合の観点からいかに肯定されようとも、実際の生の過程にあつて、個人また集団がいかなる方向に向かっているかという問題は、知られえないことになろう。人間の自由ゆえに、人間の歴史は単なる因果ではないが、この自由は、同時にどのような歴史を創っていくかという人間の責任でもあるだろう。歴史的生の過程は前方へと進むが、これは単純な進歩ではない。生の過程が、神から遠く離れるプロセスである可能性は免れない。いかに再統合の中にあろうが、生そのものの構造ゆえに、生の両義性からは逃れられないとしたら、我々は、やはりこの世の生(実存の条件下の生)は無意味であると考えられるかもしれない。この世における基準としての「神の国」がなければ、我々はどこへ向かうのかは分からない。

最終的な目標としての「歴史を超えた神の国」という象徴、そして「歴史の内なる神の国」

という象徴の両者によって答えられなければ、両義的な生の問題、そこから生じる歴史の意味の問いは解決しないのである。二つの「神の国」の答えは、実存の意味根拠、また基準として与えられている。

註

- (1) このことは、生の哲学（ニーチェ、ベルグソン等）の実存主義への波及や、プロセス思想（ホワイトヘッド）の展開などの思想史での潮流、自然科学分野での学説の進展、またエコロジカルな観点など、新たな問題の展開に答えるべく、試みられたものといえよう。またティリッヒは、自然科学の世界観と人間の世界とを共に考慮しようとしたティヤール・ド・シャルダンの試みを高く評価している。
- (2) 可能的存在は、現実存在する力を欠くという点で「相対的非存在」ではあるが、「無」ではない（Tillich[1957a], p.20）。
- (3) 「次元」とは、実際に実在がそういった構造であるというより、主体の物の観方を示すメタファーとして措定されている。また次元は並立的に存在するのではなく、相互に干渉することもないが、次元は相互に交差し、その交差する一点において統一されるというものである（Tillich[1959], Dimensions, Levels, and the Unity of Life, MW6, p.405）。神学的問題においては、超自然主義や宗教的二元論でみられるように、神 人の関係を、「層」として記述することは適切であるのか、という問題となる。
- (4) ティリッヒ著作集9巻『生きる勇氣』（The Courage to be）大木英夫訳、102頁より。
- (5) ティリッヒは、人間が世界の内に属していながら世界を超えて、世界を対象として観察できるといった在り方を「自己 世界構造」としている。この両極構造は、理性の主観 客観構造の基盤とされる。
- (6) ティリッヒは、個人と共同体（集団）との位置関係について、以下のように述べている。「歴史的集団は諸個人の共同体である。歴史的集団は、それを形成する個人の上（above）にあたり、横に並んだり（alongside）するものではない。歴史的集団は、これら個人の社会的機能の産物であり、個人から部分的に独立した構造を生み出す。」（Tillich[1963a], p.312）
- (7) ティリッヒによれば、集団を人格化することは「欺瞞」とされる。その理由とは、まず国家集団は、人格の如く道徳的命令に従うよう求められている存在ではなく、集団の共通利益を追求し、実現するはたらきを担うものとして定められているからである。また集団の「中心」ではあるが（人格の中心と類比的に）、集団の一部にすぎない政治権力が、集団全体の意志決定の中心とされてしまう時、集団の構成員たる個人は、それに抵抗できる余地もなく、専制政治の到来を招いてしまう。それゆえティリッヒにとって、「集団の人格化」は「欺瞞」であり、批判されるべきなのである（Tillich, [1990], p.177）。
- (8) 自由と運命の両極構造により、「自由」は「運命」（自己を取り巻く所与の世界）との対において、決して「対立」するわけではない。運命は自由の反対ではなく、自由の条件または限界とされ、矛盾対

立ではなく、両極的相関関係にあるという。人間は、個人の構造が属している、より広い構造の内において、自由の担い手としての個人の構造を経験する。運命は、人間が世界に向かいつつ（世界を超えている）同時に世界に属している（世界に内在している）自身を、そこに見出すような状況（個人が属する広い構造）のことを指示する。これがティリッヒのいう「運命」の理解である。因果の必然性を否定するものが、すなわち「自由」であるわけではない。必然性の否定は偶然性でもあるからである。が、この「自由」は偶然性と同一視はされない。ここでいう「自由」とは事物の自由ではなく、人間の自由であり、ティリッヒにおいては「運命」と両極をなす「存在論的諸要素」の対である。ティリッヒは人間の基本的なあり方「自己 世界」構造とする。すなわち人間は自分が属する世界の中にいるが、逆に世界を観察し世界に働きかけることで、そこから分離独立して「世界を持っている」（自己 世界の相関 cf. Clayton, John P. [1980], *The Concept of Correlation*, de Gruyter）。そして「自己 世界」構造は、個別性 参与、力動性 形式、自由 運命の、三つの存在論的諸要素から成るという構造である。

- (9) 生成や過程（process）の語は、全体としての生の動態を表現するには適切でないとティリッヒは指摘する。というのもティリッヒによれば、「過程」の語は、生全体を性格づける特徴である「新しいものの創造」という意味は含んでいないからである（Tillich[1963a], pp.25-26）。
- (10) ティリッヒのトレルチに対する具体的な言及は、Tillich[1924], *Der Historismus und seine Probleme*. Zum gleichnamigen Buch von Ernst Troeltsch, [1924], Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung などにみられる。ティリッヒは、トレルチの生涯の課題となったのは、歴史哲学における絶対的なものと相対的なものとの緊張の問題であると述べ、トレルチは、「創造的総合」(schöpferischen Synthese)によって、個的なものが自らの内に同時に普遍的なものを担うという解決を見出そうとした、と指摘している。GWXII, SS.171-172
- (11) 「力と意味との統一」と解される点では、ヘーゲルの“Geist”も、自分のいう「精神」と通底するとティリッヒは位置づける。ここでいう「精神」は、“mind”（心、知性）とは異なる意味内容である。
- (12) Rolinck, Eberhalt [1976], *Geschichte und Reich Gottes*, Verlag Ferdinand Schöningh, S.121
- (13) 幾つかの先行研究でも「問い＝両義性」との見解である。ティリッヒ自身の記述では、「生の両義性から生じる問い」となっている。（藤倉恒雄 1988『ティリッヒの「組織神学」研究』新教出版社など）
- (14) 「非歴史型歴史観」は奇異な語に思われる。ギリシャ思想・東洋神秘思想においても「歴史」についての見方は存在するのだから、「歴史観」には違いない。がティリッヒの考えるような、歴史の目標と実存にとっての歴史の意味が問われる「歴史」ではない、という意味で「非歴史」的なのである。
- (15) 「歴史の意味と目的」を語る歴史哲学など不可能ではないのか、という「大きな物語」への疑義は、ポストモダン思潮以後、周知の事柄ともなっている。それに従えば、歴史は、それが物語られる場に応じて幾つかの「小さな物語」が林立したものとみなされることになる。とはいえ、あるべき未来への期待なくしては、意味をもった物語の構築は不可能であろう。物語を構成するためには、そもそも

記憶すべき事柄を選択せねばならないが、この選択はいかなる未来を描こうとするかによって左右されるからである。cf. 野家啓一 1998 『哲学講義 8 歴史と終末論』岩波書店

- (16) エリアードによれば、古代期の人々が歴史の苦悩に耐えた手段とは、「祖型 (Archetypes) と反復」とされる。Eliade, [1949], *The Myth of the Eternal Return*, (1954), p.95 『永遠回帰の神話 祖型と反復』、堀一郎訳、未来社
- (17) Bultmann, Rudolf.K. [1955] *History and Eschatology The Presence of Eternity*, 1957, Harper & Brothers
Löwith, Karl [1947], *Meaning in History*, The Univ. of Chicago Press
Löwith, [1950], *Natur und Geschichte*
Löwith, [1953], *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Sämtliche Schriften*2,
J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart,1983
- (18) 少なくとも最終的な歴史の目標については、『組織神学』の体系内における「問い」、「歴史の意味の問い」の範囲ではない。歴史のテロスについては、「答え」の箇所において示される、あらゆる存在の成就としての終末において扱われるべき内容であるが、これに関しては、場を改めて論ずる予定である。
- (19) 創造と「歴史を超えた神の国」(終末)は同一ではない。生の過程で生み出された新しいものが、神の国(終末)に付加されるからである。

(きとう・ようこ 京都大学大学院文学研究科修士課程)